

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Les modalités du sens de l'activité au prisme de la spiritualité

Bert, Catherine

Published in:

Le vieillissement actif dans tous ses éclats

Publication date:

2014

Document Version

le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for published version (HARVARD):

Bert, C 2014, Les modalités du sens de l'activité au prisme de la spiritualité. Dans T Moulaert, S Carbonnelle & L Nisen (eds), *Le vieillissement actif dans tous ses éclats*. Collection Sâges, VOL. 5, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, p. 51-60.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Les modalités du sens de l'activité au prisme de la spiritualité

Catherine Bert

Ce chapitre propose une réflexion au sujet de la signification que peut recouvrir la notion de « vieillissement actif », abordée à partir de la spiritualité. S'intéresser à la manière dont la spiritualité donne sens à cette notion apparaît comme une façon parmi d'autres d'interroger l'expression. Le lien entre spiritualité et vieillissement semble aujourd'hui plus évident que le lien entre spiritualité et activité. Les questions d'ordre spirituel sont communes à la plupart des êtres humains. Elles transcendent les convictions philosophiques ou religieuses. Elles évoquent en toile de fond le problème du souffle, de l'en-vie, ainsi que le sens que l'on peut donner à la souffrance, à la fin de vie, au vieillissement, à la dépendance.

Ces questions, sans doute plus prégnantes lorsque la fin de la vie se rapproche, sont plus souvent associées à une attitude contemplative, voire passive. Or l'hypothèse soutenue ici est que les questions d'ordre spirituel s'expriment, de manière spécifique, à travers des activités essentielles à l'humain¹.

Les questions de spiritualité s'inscrivent en effet dans une démarche de sens qui relève à la fois de la projection et de la réception. À travers la recherche et l'acceptation du sens, il devient possible de vivre pleinement chaque moment, de le faire sien plutôt que de le subir. Cette recherche comporte une double dimension. La première vise à projeter, à inventer le sens d'une décision ou d'un choix. En cela, elle représente la part active de la recherche de sens. La seconde est de l'ordre de la déprise (Jacquemin, 2006) ou du décentrement (Bolly, 2006). Ainsi dans l'activité spirituelle, la personne accepte de se laisser toucher par ce qui la dépasse, d'être éprouvée par l'autre, que ce dernier soit ou ne soit pas transcendant.

L'appréhension des caractéristiques du questionnement spirituel n'est pas sans intérêt pour mieux comprendre les modalités du sens l'activité. Pour amorcer cette réflexion, on confrontera tout d'abord diverses significations du terme « actif » dans le débat éthique. La philosophie de l'action semble difficilement pouvoir être envi-

¹ Voir à ce sujet les réflexions de Marcel Bolle De Bal et Albert Evrard dans ce même ouvrage.

sagée indépendamment d'une réflexion éthique. On s'attachera ensuite à proposer une signification du concept d'activité qui intègre la recherche de sens dans un registre « pathique », c'est-à-dire un registre au sein duquel le sens n'est pas seulement de l'ordre de la projection mais aussi de l'ordre de la réception.

Le terme « actif »

Le terme « actif » est souvent pensé en opposition à celui de « passif ». Chacune de ces notions est éthiquement connotée. L'activité est associée à une puissance d'agir qui évoque l'autonomie et qui est hautement valorisée. Elle désigne l'indépendance, la capacité de choisir et de trouver dans son for intérieur les raisons de l'agir. À l'inverse, la passivité renvoie à certaines formes de faiblesse, de vulnérabilité peu valorisées en tant que telles (Maillard, 2011). Elle assigne un statut de dépendant et bien souvent d'inactif. Ce statut est considéré comme une déviation sociale, légitime, à condition que l'inactif fasse tout pour (re)devenir actif.

Bien que représentative d'une certaine réalité, cette approche dichotomique semble pourtant, sur le plan éthique, devoir être nuancée. Pour mettre en perspective cette conception de l'actif, il semble utile d'opérer un retour aux sources. On se référera pour ce faire aux lectures de l'actif dans les pensées de Platon et d'Aristote.

L'activité a été pensée très tôt, dans la société occidentale, comme une manifestation de l'être. Ainsi Platon distingue les êtres animés et inanimés. Les êtres animés sont mus et mis en activité par une âme (Platon, 1989). Ce principe de mouvement se traduit dans un premier temps par une intention qui oriente vers une fin et dans un second temps par l'implication du corps dans cette activité. Le dualisme platonicien situe l'essence de l'activité dans un espace spirituel qui n'est pas sans avoir marqué le rapport entre volonté et matière caractérisant les sociétés occidentales contemporaines. L'activité de la matière – du corps en mouvement – est dépendante du sens, de la finalité visée par la volonté. À travers la relation entre volonté et matière, c'est d'emblée la question du sens de l'activité qui est posée.

Dans la pensée d'Aristote, la question de l'activité est abordée différemment. Celle-ci est indissociable de la puissance qui constitue sa condition de possibilité (Aristote, 1986). Aristote distingue deux aspects de l'être : l'être en puissance et l'être en acte. Ce dernier est la finalité du premier. Tout individu, toute réalité vivante est un être en acte. Chaque forme de vie est à tout moment de l'existence en acte de ce qu'elle est, et en puissance de ce qu'elle peut devenir. Ce mouvement constant entre la puissance et l'acte induit une échelle de valeurs qui considère l'être en acte comme plus représentatif du réel que l'être en puissance.

Le passage de l'être en puissance à l'être en acte se réalise, selon Aristote, en vue d'une finalité qui permet de tendre vers la perfection naturelle et vers la vérité. En ce sens, l'être humain se réalise dans la recherche de la perfection, c'est-à-dire du bonheur. Cette perfection ne peut être atteinte que par l'activité de la raison, faculté la

plus haute qui permet à l'être humain de diriger son activité vers lui-même plutôt que vers l'extérieur. La recherche de cohérence interne pour l'être humain relève de la recherche de la vérité de l'Être.

On trouve dans les pensées de Platon et d'Aristote une volonté de hiérarchiser les formes de l'être. L'actif constitue ce principe de hiérarchisation car il est source de détermination, d'identité, voire de bonheur ; par contre le passif exprime l'indétermination, l'absence de sens et donc aussi l'imperfection.

Les conditions anthropologiques de l'activité

À l'aube de la pensée occidentale, la question de l'activité est réfléchie au départ de conditions anthropologiques particulières. Il s'agit de penser la réalité existentielle à partir d'un principe unificateur dont l'action peut être constante et exempte d'arbitraire (Strycker, 1978, p. 210). Ce principe renvoie à la dimension spirituelle de l'homme, différemment désignée comme l'âme, la raison, l'intelligence². L'activité spirituelle est un élément déterminant de la vie de l'être humain. Elle donne accès à la transcendance, c'est-à-dire à un ordre de réalité en dehors du temps et donc à la fois constant et fiable. Le spirituel initie également l'activité corporelle. L'activité recherche un principe unificateur « de toute son âme ». De la sorte, elle fait preuve de sagesse et de lucidité.

Selon Despret, la conception anthropologique platonicienne se construit sur un principe de clôture autour de l'âme. Celui-ci garantit l'unicité de la conscience et l'accès à la réalité : « Cette conception du sujet pour qui la séparation est un enjeu constitutif se noue plus particulièrement aux deux thématiques de contrôle, d'une part, et de la vérité ou de l'illusion, de l'autre : la fusion avec le monde est non seulement désorganisation, elle est en outre falsification du monde » (Despret, 2001, p. 137).

À l'image d'une conscience interne qui se protège du monde, le sujet se définit à la fois en contrôlant les émotions, les désirs suscités par le monde extérieur, et en se donnant accès au monde authentique perçu par la raison et non par les passions. La démarche de sens dépend d'une capacité de séparer l'âme, et du corps, et du monde sensible. Cette même démarche constitue l'acte fondateur du sujet autonome car elle invite l'individu, dans une certaine mesure, à se fermer au monde extérieur. Une distinction est établie entre un dedans et un dehors. L'identité de l'âme, ou du moins sa conception comme mode d'accès au sens, s'élabore au départ d'un discours et de métaphores qui délimitent son extériorité. Celle-ci se définit comme le non-soi, voire comme ce qui menace et définit le soi dans un rapport dialectique. Il s'agit, dans ce cadre philosophique, de « penser l'âme dans son identité, sans trop s'encombrer de l'interaction » (Despret, 2001, p. 168).

² Pour plus de précisions au sujet de ces concepts, voir notamment Lalande (1985) et Canto-Sperber (2001).

Despret prolonge la réflexion en explorant, dans la pensée de Freud, les traces de la conception platonicienne de l'âme. L'émergence du sujet y est présentée comme un processus de différenciation progressif de l'environnement pour aboutir à un moi clôturé. Le processus se définit dans la philosophie occidentale comme une « aspiration à l'autosuffisance du moi avec cette idée que le malheur absolu c'est d'être dépossédé de soi et, qu'inversement, une sécurité récompense l'exercice souverain du jugement et de la volonté propre » (Tricaud, 1977, cité par Despret, 2001, p. 177).

Cependant, les analyses de Despret laissent poindre les limites de ce que l'on pourrait appeler l'auto-positionnement. Le principe de clôture instaure en effet, dans la recherche de sens, un système au sein duquel le soi tend à devenir sa propre référence. Or, à travers ses analyses, Despret montre à quel point le rapport corps-conscience-monde reste, en réalité, indéterminé et nourri du rapport à l'autre. On touche ici une limite essentielle de ce modèle anthropologique sur laquelle on reviendra plus loin : celle du lien à autrui et au monde comme élément constitutif de l'individu et de ses raisons d'agir.

L'agentivité

Comme le montre Taylor (1998), la philosophie occidentale a progressivement opéré un déplacement de la pensée et de l'évaluation. Pour Platon et Aristote, les pensées humaines contribuent à rechercher, dans une transcendance, le fondement de la réalité. À partir de Descartes, ce même fondement s'origine dans l'esprit humain. Descartes ouvre l'espace pour l'expression de la subjectivité. Avec le tournant expressiviste à la fin du XVIII^e siècle, l'être humain fonde la moralité de ses actes, d'une part, dans l'ordre naturel du monde et, d'autre part, au regard de son originalité singulière (Taylor, 1998, p. 464). Le sens de l'activité est davantage recherché et inventé par chacun dans sa singularité. Par ailleurs, il ne s'agit plus d'atteindre un ordre de réalité transcendant, mais de s'inspirer de la nature environnante. Le tournant expressiviste « emprunte à Aristote, mais en introduisant cette idée nouvelle que le passage de la puissance à l'acte doit aussi s'entendre comme une sorte d'expression de soi et comporter par conséquent un certain élément d'autodéfinition » (Taylor, 1998, p. 594).

Le concept d'agentivité (*agency*), récemment introduit dans les débats éthiques³, rend compte des enjeux liés à cette capacité d'auto-définition. Il invite à réfléchir aux conditions à partir desquelles une personne peut ou non être considérée comme l'auteur de ses actions et de ses choix. Cette approche de l'action s'intéresse plus particulièrement à la liberté de l'agent. Si la personne n'est pas déterminée par des causes extérieures et si elle détermine elle-même ses décisions ou ses actes, elle est

considérée comme active. Dans ce contexte de pensée, l'activité s'entend comme la capacité d'être l'auteur de ses actes. L'auteur est celui qui agit et non pas celui qui est agi. Cependant, le lien que la personne établit avec elle-même (le mouvement de conscience) lorsqu'elle décide ou agit reste difficile à déterminer précisément (Buss, 2008).

La question est vaste. Cette problématique est fréquemment envisagée selon deux aspects : l'identification aux raisons d'agir et le rôle de l'estime de soi dans l'agentivité. Chacun d'eux permet d'approfondir la question du sens de l'acte.

Le processus d'identification

Dans les théories de l'agentivité, l'identification est assimilée à un processus parce qu'elle implique une recherche, une délibération relative aux raisons d'agir. Le sens de l'acte n'est pas donné. Il n'existe pour ainsi dire pas, préalablement à la prise de conscience. Toute réflexion sur le sens de son propre agir invite la personne à faire un choix réfléchi entre différents « désirs » d'agir (Frankfurt, 1971). Bratman définit ainsi le processus : « décider de considérer et considérer, dans son raisonnement pratique, son projet et son action, l'un de ses désirs comme une raison d'agir » (Bratman, 2008, p. 153). On retrouve ici les conditions anthropologiques de l'acte telles qu'elles étaient proposées dans la théorie platonicienne. Le sens de l'acte se choisit, essentiellement, dans la distance au monde et à autrui. Le processus de délibération nécessite en effet une réflexion pour pouvoir comparer, différencier, évaluer les différents désirs qui poussent à l'action. Cette démarche de distanciation amène ensuite à « endosser » les désirs privilégiés. Les modalités d'appropriation des désirs d'agir permettent à la personne de développer des modalités d'autoévaluation.

Le processus d'identification reste néanmoins problématique. La capacité de distanciation se présente comme une condition nécessaire au travail d'appropriation. Cette inscription dans l'héritage platonicien assimile le processus d'identification à un contrôle de soi rationnel. Or, le contrôle de soi est un postulat théorique qui relève de la fiction⁴. On ne peut aujourd'hui ignorer le rôle que jouent les structures sociales, économiques et culturelles ainsi que les processus psychiques dans l'élaboration et l'acquisition des désirs.

Le rôle de l'estime de soi

L'objet de la réflexion se déplace à présent vers une autre source de motivation de l'agir. L'estime de soi est une dimension parmi d'autres d'une approche qui tend à envisager la problématique du sens de l'acte dans un contexte plus large que celui de l'identification à ses désirs. L'estime de soi apparaît comme un paradigme pour

³ Voir notamment les justifications qu'apporte Jouan à l'utilisation de ce néologisme (Jouan, 2008, p. 35).

⁴ Voir notamment les critiques de Nedelsky (1989) et de Mackenzie et Stoljar (2000).

penser les rapports entre la personne et le monde dans lequel elle vit et sans lequel elle ne pourrait exister. Selon cette perspective, le sens de l'acte ne peut être appréhendé uniquement au départ d'une délibération pratique individuelle. Il inclut une réflexion sur le rôle à la fois normatif et constituant des institutions et des relations sociales.

Benson interprète l'estime de soi comme une capacité de la personne à éprouver « le sentiment de son propre statut d'agent digne » (Benson, 2008, p. 329), sentiment qui rend possible la confiance en ses compétences pour évaluer un acte. L'objet de la réflexion ne porte plus sur le processus d'identification aux désirs qui peuvent motiver l'agir. Prenant notamment l'exemple de la manipulation, Benson montre que l'identification de l'agent à la possession et à l'exercice de cette compétence est essentielle pour déterminer le sens de l'acte. *A contrario*, la honte « tend à désorienter, à désorganiser le comportement et à introduire la confusion dans les pensées ; elle laisse souvent le sujet dans un sentiment d'impuissance » (Benson, 2008, p. 330). Le manque d'estime de soi fragilise la personne en compromettant le processus d'identification, non plus à ses désirs, mais à ses compétences évaluatives. L'identité même de l'agent est tronquée, dans l'exemple de la manipulation, en raison d'un rapport préjudiciable à autrui.

Le paradigme de l'estime de soi pourrait cependant sous-estimer la capacité d'autonomie de la personne. Envisagé comme seul élément déterminant dans l'élaboration du sens de l'agir, ce paradigme laisse peu de place à l'initiative individuelle. Benson insiste, en effet, sur le fait que les attentes normatives d'autrui à l'égard d'une personne déterminent la manière dont elle élabore un processus d'identification à ses compétences évaluatives. Néanmoins, ces attentes doivent être, du point de vue de cette même personne, jugées légitimes. C'est sans doute dans cet interstice entre le processus d'identification à ses propres compétences et à la légitimité des attentes normatives d'autrui que peut émerger une initiative critique individuelle. On ne peut nier, *a fortiori* dans un pays démocratique, que des marges d'initiative et d'émancipation s'inventent chaque jour.

Décentrer le sens de l'agir

Ces réflexions sur le concept d'agentivité permettent de discerner un double processus d'identification : l'identification à ses propres désirs et l'identification à ses compétences évaluatives. Le second conditionne le premier : ce n'est que si la personne a confiance en ses compétences qu'elle peut, de manière sensée, s'identifier à ses désirs. Comme en atteste le paradigme de l'estime de soi, l'identification aux compétences évaluatives reste dépendante du rapport à autrui. Il semble peu réaliste d'envisager la capacité d'autodéfinition comme une démarche autoréflexive pour laquelle la personne se suffit à elle-même. On rejoint en cela la critique de Despret précédemment évoquée : la clôture du sujet est un paradigme qui évacue, de manière irréaliste, la dimension constitutive du rapport à l'autre et au monde.

Dans cette perspective, Ricœur explore et nuance la conception aristotélicienne de la puissance et de l'acte (Ricœur, 1990). Cette réflexion, qui n'est ici qu'esquissée, montre que l'agir humain est le résultat de différentes causes. L'agent, auteur de l'action, n'en est qu'une cause partielle. Chaque action introduit un fait nouveau « qui déclenche à son tour une chaîne causale, parmi les effets de celle-ci, de nouveaux faits surgissent qui sont assumés à titre de circonstances par le même agent ou d'autres agents » (Ricœur, 1990, p. 134). L'acte n'est donc pas constitué d'une relation causale linéaire avec son auteur ; il est la conséquence d'une multitude de faits, assumés ou non. Cependant, l'agir humain tend vers une certaine unité que Ricœur choisit d'inscrire dans l'être comme acte et puissance. La dynamique de la puissance et de l'acte permet de situer la personne dans le changement, dans le mouvement.

La réflexion de Ricœur invite à penser l'être comme décentrement, c'est-à-dire sur un fond d'être, à la fois puissant et effectif. En d'autres termes, le soi est dit agissant sur fond d'une tension constante entre l'acte et la puissance. L'agir et le pâtir ne s'inscrivent pas dans une logique d'opposition tranchée, mais dans une dynamique qui rend compte d'une continuité entre les deux et de l'interdépendance de l'un vis-à-vis de l'autre.

Dans cette lecture du rapport entre actif et passif, l'actif semble indissociable du passif qui en est sa condition de possibilité. L'actif ne devient que parce qu'il est contenu dans le passif, dans la puissance qui l'annonce. Cette tension constitue un enjeu éthique dans la pensée de Ricœur. La reconnaissance de l'altérité n'est possible que si l'on accepte cette tension irréductible entre acte et puissance. Plus fondamentalement, elle relève d'une démarche qui tente de ne pas assimiler l'autre au même.

Honneth prolonge le postulat éthique développé par Ricœur en ouvrant le concept d'agentivité à une perspective intersubjectiviste (Honneth, 2008). Il développe l'idée que les raisons de l'agir se nourrissent de relations de reconnaissance mutuelle (Honneth, 2000). Le lien à l'autre apparaît comme une condition de possibilité du sens de l'agir plutôt que comme une entrave à sa conception. L'agentivité relève sans doute moins d'un processus d'autocréation que d'un processus de co-création. Les compétences agentives identifiées dépendent en ce sens de l'attitude d'autrui à l'égard de la personne. Honneth rend compte du décentrement de l'agentivité au départ de trois compétences :

1. La capacité d'articuler ses besoins psychiques au langage intersubjectif, ce qui implique la confiance dans un soutien affectif ;
2. La capacité de présenter sa vie de manière cohérente en adoptant une métaperspective évaluative de ses désirs et pulsions ;
3. La capacité à intégrer au cœur des compétences évaluatives de l'agent une sympathie affective et une sensibilité aux conditions de vie ordinaire (Honneth, 2008).

La formulation de ces trois compétences invite à repenser les conditions anthropologiques de l'activité. Le mouvement de conscience individuelle se présente comme un aspect de l'élaboration du sens de l'agir, une condition nécessaire mais non suffisante. La prise en considération des pulsions et des sentiments qui marquent la vie ordinaire ainsi que la reconnaissance du lien à autrui comme dimension constitutive de l'identité montrent que les raisons de l'agir s'élaborent dans un rapport complexe et *a priori* indéterminé entre la conscience et le monde.

Vivre activement le sens

Interroger le sens de l'activité, c'est aussi questionner les modalités du sens.

La recherche de sens relève d'une initiative individuelle. L'émergence de la subjectivité dans la philosophie occidentale atteste de l'importance pour chaque personne de développer et de cultiver une capacité d'autodéfinition. Celle-ci s'exprime notamment à travers un processus d'identification aux désirs d'agir. Cependant, les rapports à autrui et au monde apparaissent également aujourd'hui comme des éléments constitutifs de cette subjectivité. La personne gagne la confiance en soi et en ses compétences grâce aux attentes normatives exprimées dans les relations sociales.

Partant, le sens de l'agir fait l'objet d'un décentrement qui peut l'enrichir éthiquement. Décentrer la recherche du sens amène à inscrire celle-ci au cœur de la vie plus qu'au cœur de la seule raison. L'activité sensée préserve l'élan vital, l'en-vie, si elle entretient une certaine tension entre la puissance et l'acte, au sens éthique que Ricœur attribue à cette tension. Cette opération ouvre l'expérience du sens à ce qui nourrit le mouvement de conscience individuelle. Concrètement, cette approche dessine de nouvelles conditions anthropologiques qui intègrent, par exemple, le corps (Maillard, 2011). Il s'agit de privilégier « l'inscription dans le temps et dans l'espace, plutôt que le détachement par rapport à ces facteurs ; la croissance et le vieillissement, plutôt que l'immuabilité ; la particularité plutôt que l'universalité, et la dimension sociale plutôt que l'isolation du moi » (Jaggar, 2001, p. 606).

L'opposition dichotomique entre l'actif et le passif est envisagée comme une tension constante tantôt source de créativité tantôt source de contrainte. Ainsi, selon Buss (2008), les actions autonomes se déterminent aussi sur le mode passif. Certains facteurs comme les états émotionnels, physiques ou psychiques influencent directement nos décisions bien qu'ils ne fassent l'objet d'aucune délibération rationnelle et consciente. L'opposition entre l'actif et le passif se joue aussi sur le mode d'une tension entre la projection et la réception, ou encore entre le contrôle et la déprise.

Les notions de réception, de déprise et de décentrement invitent à penser l'élaboration du sens selon une modalité passive. Elles évoquent dans ce contexte

philosophique⁵ l'acceptation et l'intégration des modalités du sens que la personne ne peut contrôler.

L'activité spirituelle constitue un paradigme du décentrement si l'on admet qu'elle s'aligne sur le « patient chemin des conditions de l'action » (Laux, 2012, p. 209). Dans une réflexion sur la spiritualité dans les soins, Bolly (2006) décrit, avec beaucoup de finesse, le travail de décentrement qu'implique l'expérience spirituelle. Celle-ci est conduite par l'inattendu d'une rencontre ou d'une interpellation. Elle nécessite de se laisser surprendre et de ne pas être dans une volonté de contrôle ou de savoir. Il s'agit de faire face au vide et à la profondeur de l'être. L'ouverture à la béance de sens est une étape inconfortable, voire risquée ; mais elle est une condition nécessaire pour rendre possible le dépassement de soi et ainsi autoriser le passage de la puissance à l'acte.

Tant le paradigme de l'activité spirituelle que les approches récentes des conditions anthropologiques de l'agir montrent qu'il semble pertinent de se défaire d'une conception de la personne tout en contrôle. Les justifications philosophiques données à la position de « super-agent » restent de l'ordre de la fiction. Le processus d'élaboration du sens de l'agir ne peut être pensé dans le seul cadre de la réflexion individuelle qui l'exprime. Il engage à penser le rapport entre la personne et le monde. Le concept même de personne ancre l'esprit dans un corps qui vit et s'éprouve à travers ses relations. Quant au sens, il relève de la réflexion de l'agent mais aussi d'une expérience partagée, d'un moment pathique, qui lie la personne à l'autre, au monde ou à une transcendance. Il convient alors de considérer les versants positifs du mode passif dans la manière dont nous nous approprions nos choix existentiels.

Bibliographie

- Aristote, 1986, *La métaphysique*, trad. par Tricot J., Paris, Vrin.
- Benson P., 2008, L'agentivité libre et l'estime de soi, trad. par Jouan M., in M. Jouan, *Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et raisonnement pratique*, Paris, Vrin, pp. 319-346.
- Bolly C., 2006, Rien à ajouter, *Ethica Clinica*, 44, pp. 59-63.
- Bratman M., 2008, Identification, décision et raison d'agir, trad. par Jouan M., in M. Jouan, *Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et raisonnement pratique*, Paris, Vrin, pp. 127-153.
- Buss S., 2008, Personal autonomy, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/personal-autonomy/>>, site visité le 23 mai 2013.

⁵ Dans le domaine de la sociologie de la vieillesse, la notion de déprise renvoie à un processus de « réaménagement de la vie » selon une logique de substitution et de sélection des activités au cours de l'avancée en âge (Clément, Membrado, 2010).

Canto-Sperber M. (Éd.), 2001, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF.

Clément S., Membrado M., 2010, Expériences du vieillir : généalogie de la notion de déprise, in S. Carbonnelle (Éd.), *Penser les vieilles. Regards sociologiques et anthropologiques sur l'avancée en âge*, Paris, Seli Arslan, pp. 109-128.

Despret V., 2001, *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

Frankfurt H., 1971, Freedom of the will and the concept of a person, *The Journal of Philosophy*, 68, 1, pp. 5-20.

Honneth A., 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. par Rusch P., Paris, Le Cerf.

Honneth A., 2008, L'autonomie décentrée. Les conséquences de la critique moderne du sujet pour la philosophie morale, trad. par M. Jouan, in M. Jouan, *Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et raisonnement pratique*, Paris, Vrin, pp. 347-363.

Jacquemin D., 2006, Spiritualité : il est question de soigner, *Ethica clinica*, 44, p. 19-28.

Jaggar A.M., 2001, Féministe (éthique), in M. Canto-Sperber (Éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF.

Jouan M. (Éd.), 2008, *Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et raisonnement pratique*, Paris, Vrin.

Lalande A., 1985, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.

Laux H., s.j., 2012, Vie spirituelle et éthique, *Études*, 9, pp. 199-209.

Mackenzie C., Stoljar N. (Eds.), 2000, *Relational autonomy. Feminist perspectives on autonomy, agency and the social self*, New York, Oxford University Press.

Maillard N., 2011, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides.

Nedelsky J., 1989, Reconceiving autonomy: sources, thoughts and possibilities, *Yale Journal of Law and Feminism*, 1, 7, pp. 7-36.

Platon, 1989, *Phèdre*, trad. par Brisson L., Paris, Flammarion.

Ricœur P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

Strycker E. de, s.j., 1978, *Précis d'histoire de la philosophie ancienne*, trad. par Delanghe J. M., s.j., Louvain, Peeters.

Taylor C., 1998, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. par Melançon C., Paris, Seuil.

Tricaud M., 1977, *L'accusation, recherche sur les figures de l'agression éthique*, Paris, Dalloz.